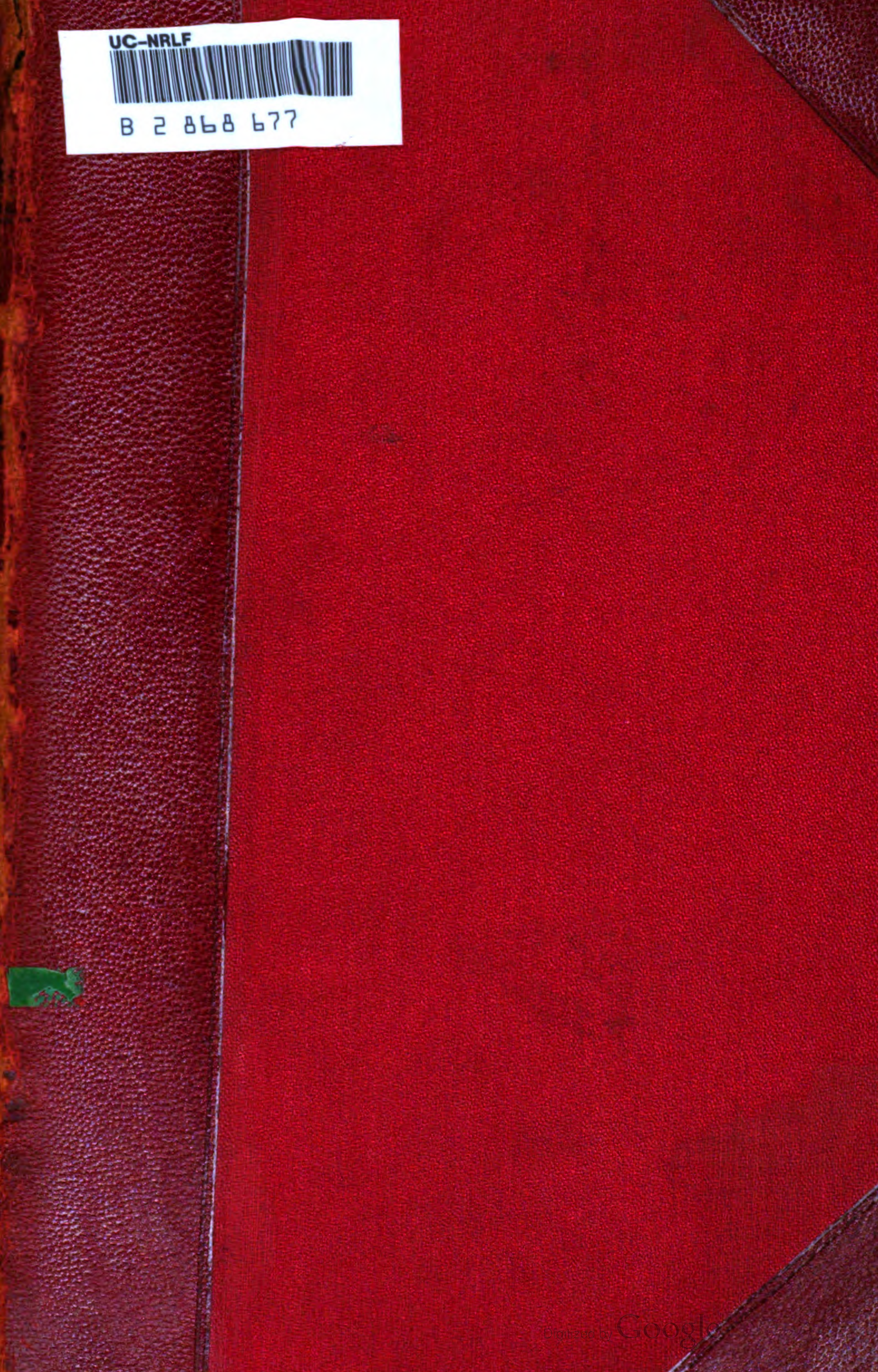
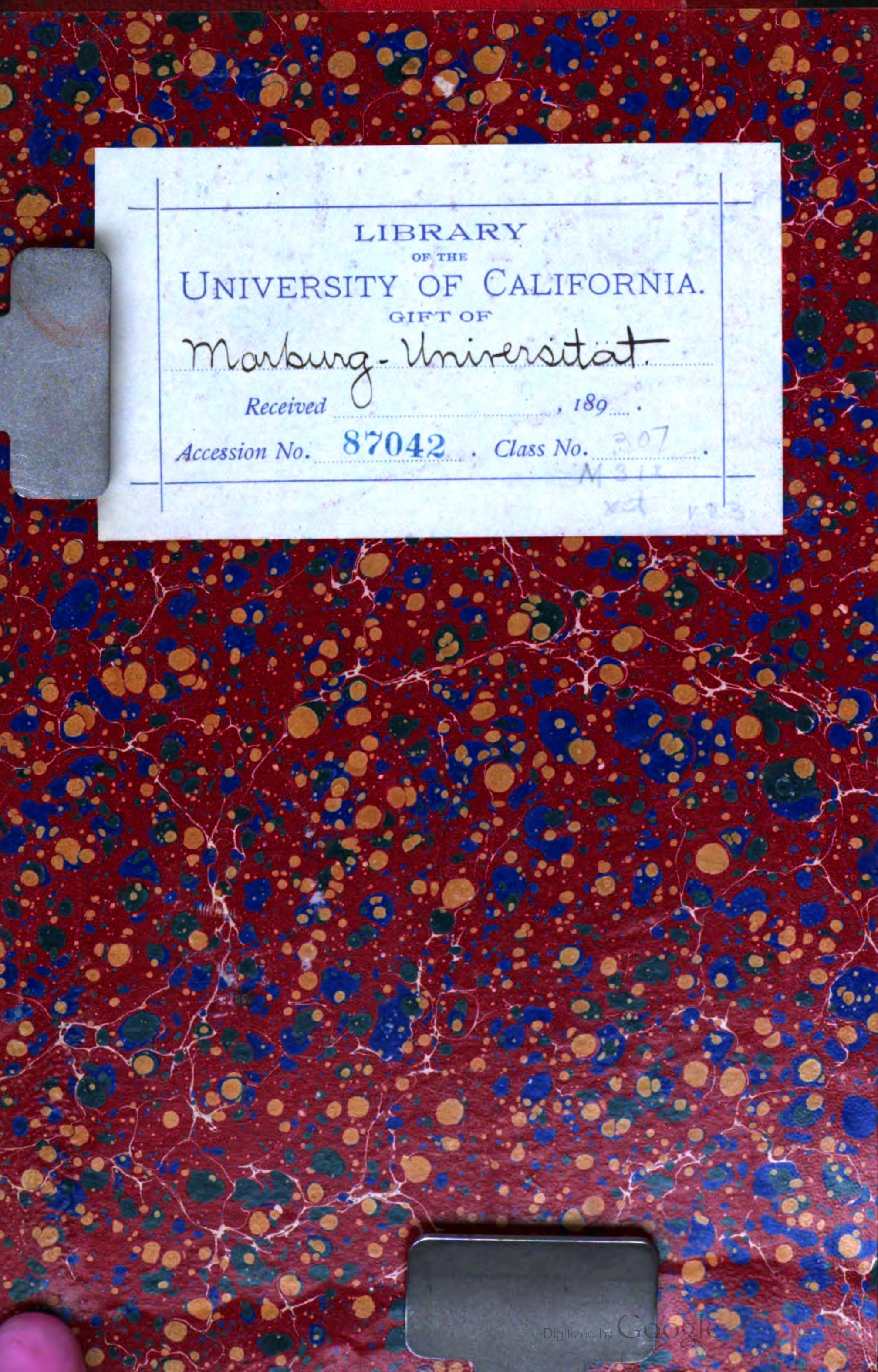
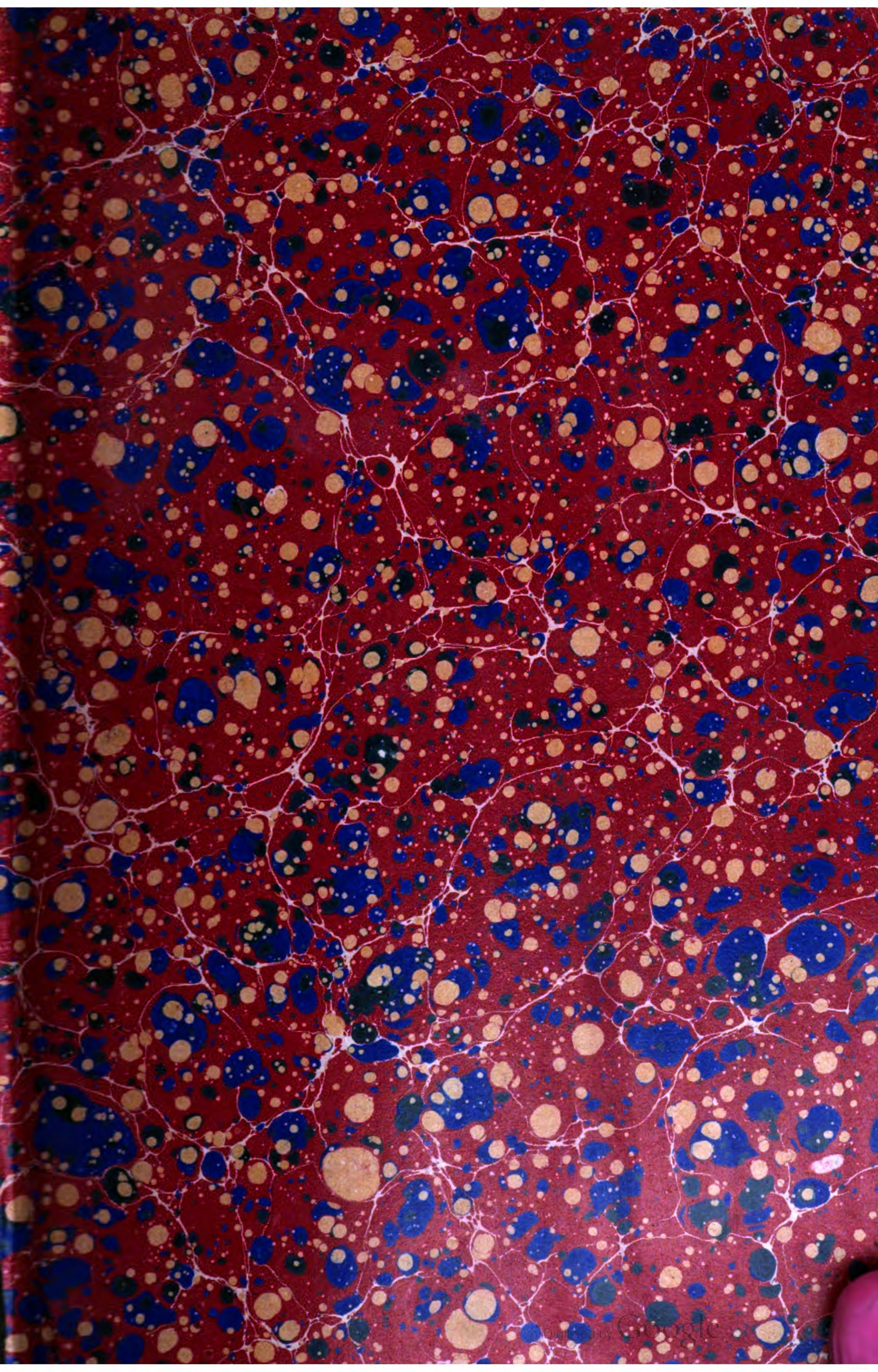






1.

Philosophie und Erkenntnistheorie.

I. Studien über den Skeptizismus.

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der venia legendi in der Philosophie

durch welche unter Zustimmung

der hohen philosophischen Facultät der Universität Marburg

zu seiner

Mittwoch, den 9. Mai 1894, Vormittag 12 Uhr

zu haltenden Antrittsvorlesung:

Zur Beurteilung des Utilitarismus

einladet

Dr. phil. Ludwig Busse
aus Braunschweig.

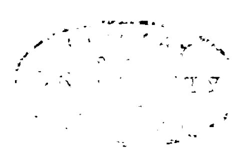
Leipzig
S. Hirzel.
1894.

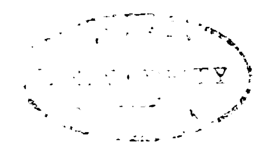
Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Ausführungen über den Skeptizismus bilden die Anfangskapitel eines grösseren, „Philosophie und Erkenntnistheorie“ betitelten Werkes, welches in diesem Jahre im Verlage von S. Hirzel in Leipzig erscheinen wird. Die Habilitationsbestimmungen der hiesigen philosophischen Fakultät, welcher ich dasselbe behufs Erlangung der *venia legendi* eingereicht hatte, verlangen eine gedruckte, zwei Bogen umfassende Habilitationsschrift; daher habe ich mich genötigt gesehen, die vorliegende Schrift gesondert als Habilitationsschrift drucken zu lassen. Eine richtige Beurteilung meiner Stellung zu den die Metaphysik und die Erkenntnistheorie betreffenden Problemen ist aber nur auf Grund der Kenntnisnahme des ganzen Werkes möglich, weshalb ich den, der sich genauer darüber zu unterrichten wünscht, auf dasselbe verweisen muss. Über seinen Inhalt giebt die Einleitung hinreichenden Aufschluss; ich habe sie daher hier mit abdrucken lassen.

Marburg.

Der Verfasser.





Einleitung.

Der Mensch ist ein geborener und unverbesserlicher Dogmatist. Dem Bewusstsein des naiven Menschen erscheint die Welt, die sich anschaulich vor ihm ausbreitet, durchaus als erkennbar. Mögen auch zwischen und hinter den Dingen allerhand rätselhafte Kräfte ihr Wesen treiben; die Dinge meint er doch richtig, d. h. so wie sie wirklich sind, zu erkennen. Und haben Reflexionen über das Erkennen, aus mancherlei Erfahrungen von Irrtümern und Sinnestäuschungen entstehend, zu der Erkenntnis der Subjektivität des Denkens und damit zu der zweifelnden Frage geführt, ob nicht vielleicht die Dinge ganz anders seien, als wir sie gemäss den Gesetzen unserer Vernunft denken, so behauptet sich in diesem Zweifel selbst wieder das unausrottbare dogmatische Vorurteil von der Gültigkeit des Denkens für die Wirklichkeit, stellt sich im Zweifel selbst der Dogmatismus der Vernunft wieder her. Denn an den Zweifel selbst, der ja auch ein Denken ist, wagt sich die Frage des Zweifels: ob nicht vielleicht die Wirklichkeit ganz anders sei, als das zweifelnde Denken annimmt, ob das Erkennen nicht vielleicht in Wirklichkeit ganz sicher, der Zweifel an seiner Gültigkeit aber nur eine subjektiv-zweifelhafte Einbildung sei, nicht wieder heran — obwohl sie hier berechtigter wäre, als dort. Wer da glaubt, an der objektiven Gültigkeit der Vernunft zweifeln zu müssen, ist von der Berechtigung seines Zweifels, d. h. davon, dass derselbe für die Vernunft zutrifft, überzeugt. Und doch beziehen sich die Annahmen, die hier über das Erkennen und sein Verhältnis zu den Objekten gemacht werden, genau so auf eine von ihnen selbst unabhängige Wirklichkeit, als die metaphysischen Annahmen über transcendente Objekte.

Descartes hätte daher in seiner berühmten zweiten Meditation dem Argument, dass mein Denken, also selbst mein Zweifeln, mein Sein beweise, auch das andere hinzufügen können, dass mein Zweifeln die Gültigkeit meines Denkens darthue, da sie im Zweifel stets vorausgesetzt werde. — Nun ist das Vertrauen auf die objektive Gültigkeit des Denknotwendigen die Voraussetzung, auf der alle Metaphysik beruht und deren schlechthinnige Berechtigung von den Gegnern derselben bestritten wird. Die Wahrnehmung nun, dass selbst im Zweifel das Zutrauen zur Vernunft sich behauptet, fordert zu dem Versuche auf, die die Metaphysik bekämpfenden und verneinenden skeptisch-kritischen Standpunkte daraufhin zu untersuchen, ob sie nicht selbst, und in welchem Umfange, von diesem dogmatisch-metaphysischen Vorurteil zu ihrer eigenen Begründung und Rechtfertigung Gebrauch machen. Sollte es sich dabei zeigen, dass die Gegner der Metaphysik selbst (was Kant von den Indifferentisten behauptet), „wofern sie nur überall etwas denken, unvermeidlich in metaphysische Behauptungen zurückfallen“,[1] so würde damit die Nichtigkeit der gegen die Metaphysik wegen ihres „dogmatischen Vorurteils“ gerichteten Angriffe allerdings bewiesen sein. Diese Untersuchung soll in dem ersten Teile dieses Buches geführt werden. Ich bediene mich dabei einer sehr einfachen Methode. Ich analysiere die Behauptungen der anti-metaphysischen Standpunkte und entwickle ihre Konsequenzen, um die letzten Voraussetzungen, auf denen sie beruhen, zu gewinnen. Diese untersuche ich dann auf ihren dogmatisch-metaphysischen Gehalt hin. Die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer derartigen nach systematischen Gesichtspunkten angestellten Untersuchung wird man nicht anfechten können.. Die metaphysikfeindlichen Erkenntnistheoretiker haben lange genug das Vorrecht

[1] Kr. d. r. V. Vorr. z. 1. Aufl. Kehrb. S. 5. Erdm. S. 585. Ich bemerke gleich an dieser Stelle, dass ich die Kr. d. r. V. nach den verbreitetsten Ausgaben von Kehrbach und B. Erdmann zitiere. Wer andere Ausgaben benutzt und es vorzieht, Kantische Sätze in den ihm durch langen Gebrauch vertrauteren Ausgaben nachzulesen, findet in Kehrbach's Ausgabe die Paginierung beider Original-Ausgaben sowohl, als die der Ausgaben von Hartenstein, Rosenkranz und Kirchmann angegeben. Auch Erdmann giebt die Originalpaginierung an; nach ihm kann die Adickes'sche Ausgabe, die sie gleichfalls giebt, leicht verglichen werden.

gehabt, die Metaphysik mit kritischen Fragen nach ihrem Creditiv zu behelligen; es ist daher nur billig, dass sie sich nunmehr gefallen lassen, dass man auch ihren Standpunkt einmal unter die kritische Lupe nimmt und untersucht, ob denn ihre eigenen Grundlagen gegenüber denen der Metaphysik so unerschütterlich und so vorurteilslos sind, wie sie behaupten.

Dem umfassenden Plan dieser Arbeit — die nicht die Prüfung einzelner individueller Systeme, sondern eine kritische Untersuchung der allgemeinen, in den Systemen zum Ausdruck gelangenden Standpunkte sich zum Ziel setzt — gemäss sollen aber in diesem ersten Teile die anti-metaphysischen Richtungen nur im Allgemeinen, d. h. nach ihrer allgemeinen charakteristischen Grundtendenz abgehandelt werden, ohne dass auf die besondere Ausprägung, welche die individuellen Vertreter derselben ihnen in ihren Werken gegeben haben, näher eingegangen wird. Ich habe daher, soweit es irgend möglich war, davon Abstand genommen, Namen und Werke anzuführen und gegen bestimmte Werke zu polemisieren. Der dritte Teil meines Werkes wird das nachholen und nach einer Kritik des Kantischen Kritizismus eine kritische Untersuchung der Hauptwerke der bedeutendsten gegenwärtigen Vertreter der Erkenntniskritik bringen, um die im ersten Teil erarbeiteten Resultate an der Beurteilung dieser individuellen Standpunkte zu bewähren. So sollen denn in dem nachfolgenden ersten Teile die an sich möglichen antimetaphysischen Standpunkte, der Skeptizismus in seinen verschiedenen Arten, der Kritizismus und der Transcendentalismus, Revue passieren und auf metaphysische Contrebande hin untersucht, und im Anschluss daran auch die theologischen Argumente gegen die Autorität der Vernunft kurz besprochen werden.

An diese Untersuchung schliesst sich aber ein zweiter, positiver Teil, der eine Art Encyclopädie der Philosophie vom dogmatischen Standpunkt aus giebt, d. h. die Grundzüge eines philosophischen Systems, wie es sich unter der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Denknotwendigen gestaltet, entwirft. Ich versuche dabei zu zeigen, dass die dogmatische Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Denknotwendigen durchaus nicht gleichbedeutend ist mit einer spekulativen Konstruktion der gesamten Wirklichkeit aus reiner Vernunft;

dass vielmehr auch der, welcher die unbedingte Autorität der Vernunft anerkennt, keineswegs zu behaupten braucht, dass sie die einzige Autorität und Erkenntnisquelle sei. Dass es neben der Vernunft noch andere — von ihr selbst als solche ausgezeichnete — Erkenntnisquellen giebt, welche ihr zwar nicht in dem Sinne Schranken setzen, als hörte ihre Gültigkeit irgendwo auf, wohl aber in dem anderen, dass sie nicht Alles aus sich allein und ohne Rest erkennen kann: das ist die andere Seite meiner Überzeugungen, welche ich mit gleichem Nachdruck geltend machen möchte. Um diesen Punkt festzustellen, habe ich auch eingehendere Erörterungen verschiedener Probleme der allgemeinen Philosophie nicht gescheut. Ein eigentliches System der Philosophie zu liefern lag aber nicht in meiner Absicht; es auf der Grundlage, die hier gegeben wird, auszuführen, wird die Aufgabe sein, welcher ich mich nach Beendigung des gegenwärtigen Werkes widmen werde. Die Grundzüge meines Systems aber schon hier zu entwerfen, dazu bewog mich, ausser der so eben angegebenen Absicht, noch die Erwägung, dass es für das Verständnis der Darlegungen des ersten Teiles, besonders aber der Untersuchung der gegnerischen Systeme, welche den dritten Teil meines Buches bilden wird, dienlich sein möchte, wenn der Standpunkt, auf dem ich selbst stehe, und von dem aus ich die Gegner bekämpfe, wenigstens seinen Grundzügen nach sogleich deutlich bezeichnet wird. Endlich schien es mir auch ein Gebot der Courtoisie zu sein, nicht nur den Rezensenten zu spielen, sondern auch den eigenen Standpunkt der Kritik der Gegner auszusetzen. Es handelt sich um eine Reihe von Zweikämpfen mit hochachtungswerten Gegnern. Die Regeln des ritterlichen Zweikampfes gestatten es aber durchaus nicht, den Gegner anzugreifen, ohne ihm zugleich die eigene Brust zu Hieb und Stich darzubieten.

I. Der unbedingte Skeptizismus.

Die Prüfung der die Möglichkeit der Metaphysik leugnenden Standpunkte beginne ich mit der Untersuchung des extremsten von ihnen, des bedingungslosen Skeptizismus. Ich darf kaum hoffen, für diese einem die Wahrheit selbst leugnenden Skeptizismus gewidmeten Betrachtungen viel Interesse auf Seiten des Lesers zu erwarten. Das Unsinnige des in Rede stehenden Standpunktes ist so offenkundig, dass er eine ausführliche Widerlegung nicht zu verdienen scheint. Wenn ich dennoch die Aufmerksamkeit des Lesers für die nachfolgenden Untersuchungen erbitte, so geschieht es nicht sowohl in der Meinung, dass die Widerlegung eines Standpunktes, zu dem kein vernünftiger Mensch sich jemals im Ernst bekennen wird, etwas sehr Wichtiges sei, als vielmehr deshalb, weil ich aus der Untersuchung desselben eine Anzahl Gesichtspunkte zu gewinnen gedenke, die für die Beurteilung der später zu besprechenden Standpunkte, deren Unrichtigkeit nicht so auf der Hand liegt, sich von Nutzen erweisen werden.

1. Die Leugnung aller Wahrheit, welche der unbedingte Skeptizismus sich zum Prinzip setzt, kann nur den Sinn haben, dass er sich weigert, die Autorität der Denkgesetze, nach denen wir Wahrheit von Meinung und Irrtum unterscheiden, anzuerkennen, dass er sich also nicht für verpflichtet hält, irgend etwas Denknotwendiges für wahr zu halten. Die objektive Gültigkeit des Denknotwendigen kommt für den extremen Skeptizismus eigentlich gar nicht in Betracht. Wer die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Denkens aufwirft, räumt in subjektiver Hinsicht einen Unterschied zwischen wahrem, d. i. denknotwendigem Wissen, blossem Meinen und Irrtum, d. i. wider-

spruchsvollem Denken, ein. Er bezweifelt nur den objektiven Wert dieser Denkbestimmungen für die Welt der Dinge, für das vom Denken unabhängige Sein. Für den radikalen Skeptizismus kann dieses Problem im Grunde gar nicht existieren. Gegen die Zumutung, zu ihm Stellung zu nehmen, würde der radikale Skeptiker mit Recht einwenden, dass die Frage, ob Dinge sind und ob Gedanken ihnen entsprechen können, ebenso wie die Behauptung, dass Gedanken, die mit den Dingen übereinstimmen, wahr seien, schon in Gemässheit der allgemeinen Grundsätze des Denkens über Möglichkeit, Unmöglichkeit und Notwendigkeit, deren Gültigkeit er eben bestreite, aufgestellt seien. Diese Fragen darf der absolute Skeptizismus daher gar nicht aufwerfen, von dem Unterschiede zwischen subjektiv und objektiv darf er gar nicht reden, sondern nur von dem zwischen Denknotwendigem, Gewissem, und blosser Meinung oder Ungewissem, und auch von diesem nur, um ihn zu bestreiten.

Der Leugnung aller Wahrheit, d. h. der Behauptung, dass es gar keine Wahrheit gebe, kann man nun mit dem bekannten Argument entgegentreten, dass dann auch diese Behauptung selbst eine blosse Meinung sei, der Skeptizismus also mit der Behauptung ihrer Richtigkeit sich selbst widerspreche. Es würde dem Skeptizismus nichts helfen, wenn er, seinem Prinzip getreu, auch die Wahrheit seines eigenen Satzes leugnen wollte. Zwar dem Argument, dass er, wenn er sich selbst als ungewiss hinstelle, sich ebenso aufgebe, wie er den Dogmatismus seiner Ungewissheit wegen aufgiebt, würde er zunächst ein Doppeltes entgegenstellen können: Einmal, dass eben daraus, dass auch er selbst zweifelhaft sei, aufs Neue und erst recht wieder der Triumph der skeptischen Meinung, dass Alles zweifelhaft sei, resultiere — und zweitens, dass er eben dies, dass er sich damit selbst aufgebe, wiederum leugne, da der Satz des Widerspruchs, nach dem dies der Fall sein soll, für ihn eben keine Gültigkeit habe. Aber auf den ersten Einwand würden wir erwidern, dass schon in der Konsequenz, mit der, weil Alles zweifelhaft sei, auch der eigene Standpunkt für zweifelhaft erklärt werde, eine Anerkennung der Autorität des Denkens, welches diese Konsequenz fordert, liege, und dass der angebliche Triumph des Skeptizismus, da er aus der Ungewissheit des Skeptizismus selbst die Rechtfertigung desselben herleitet, also eine auf logische Folgerungen

gestützte Behauptung ist, vielmehr der Selbstmord desselben sei. So oft nun der Skeptizismus das Spiel des Sichselbstverleugnens, mit der Absicht, sich durch diese Selbstverleugnung neu zu erzeugen, wiederholen wollte, so oft würden wir auch mit diesem Gegenargumente kommen, das wir selbst dann noch wieder geltend machen würden, wenn er gerade aus der Endlosigkeit dieses Fliehens und Verfolgens den Triumph seiner Sache folgern wollte. Dieselbe Argumentation schlägt aber auch den zweiten Einwand des Skeptikers. Das Festhalten an dem Prinzip des Leugnens aus Gründen der Konsequenz, das zum Leugnen der Wahrheit des eigenen Standpunktes trieb, ist es auch, welches der Behauptung, dass hierin ein Aufgeben des Standpunktes liege, wiederum dasselbe Prinzip des Leugnens entgegensetzen lässt. Und wenn dabei geltend gemacht wird, dass das Prinzip des Widerspruchs für den Skeptiker nicht verbindlich sei, so ist auch das eine aus der Konsequenz des Skeptizismus nach eben diesem Prinzip sich ergebende, den Bedingungen des Denkens gemässe Behauptung.

2. Der Unmöglichkeit, sich solchen Einwürfen gegenüber halten zu können, sich wohl bewusst, vermeidet es nun aber der Skeptizismus, seinen Standpunkt in Form einer Behauptung, wie sie die Leugnung aller Wahrheit enthält, aufzustellen. Er zieht es vor, den Zweifel an aller Wahrheit nicht als ein Urteil, sondern als einen Zustand hinzustellen, dessen Berechtigung oder Nichtberechtigung überhaupt zu diskutieren er sich weigert, allen Argumentationen immer aufs Neue wieder sein stereotypes: Ich bezweifle es, entgegenstellend. So giebt sich der Skeptizismus als einen durch nichts zu erschütternden seelischen Zustand, eine Gemütsverfassung, ein Benehmen, eine willkürlich gewählte und eigensinnig festgehaltene Haltung, kurz eine Laune. Da er dies ist, so könnte man den Skeptiker ruhig sich selbst überlassen und ihm erklären, man wolle abwarten, bis er seine Laune ändere und anderen Sinnes werde. Die Möglichkeit einer solchen Aenderung könnte der Skeptiker nicht bestreiten; seiner Erklärung, dass sie nie eintreten werde, weil er seine Haltung nicht ändern wolle, würden wir wieder den Entschluss entgegensetzen, abzuwarten, bis dieser eigensinnige Wille sich ändere, und so fort. Es lässt sich aber auch in streng logischer Weise zeigen, dass selbst diese Form des extremen Skeptizismus, die in

ihrer capriciösen Willkür aller Argumente zu spotten scheint, die Unterscheidung von Wahr und Nicht-Wahr, die sie nicht anerkennt, thatsächlich macht und machen muss. Mag der Skeptiker immerhin selbst dem Denknotwendigen seinen eigensinnigen Zweifel entgegensetzen; um seinen Zweifel überhaupt aufstellen zu können, d. h. um überhaupt etwas bezweifeln zu können, müsste er doch dies Eine voraussetzen, dass es die Einbildung einer Wahrheit gebe. Denn wären wir nicht so eingerichtet, dass manche Gedanken um ihrer Evidenz willen uns als wahr vorkommen, so würde auch der Zweifel nie auftauchen. Unser Denken würde dann thatsächlich unsicher sein, aber da uns der Gedanke, dass etwas wahr oder gewiss sei, gar nicht kommen würde, so würde auch der andere, dass etwas ungewiss sei, sich ebenso wenig einstellen.

Denken freilich würde man das, was wir produzierten, wenn wir in dieser Weise dächten, kaum nennen können; es würde ein völlig gedankenloses Erfahren oder Empfinden sein. Wir würden die Gedanken empfinden, wie wir jetzt einen Lichtreiz oder einen Ton empfinden. Sobald wir denken, machen sich auch in unserem Denken die alles Denken beherrschenden Wertunterschiede des Gewissen, des Möglichen und des Unmöglichen geltend, ohne welche das Denken nun einmal nicht Denken sein kann. Mindestens die Illusion der Wahrheit müsste also der Skeptiker in jedem Falle voraussetzen. Bis zur Anerkennung derselben lässt er sich auch ohne grosse Schwierigkeit treiben, aber nur, um um so nachdrücklicher alle weiteren Folgerungen daraus durch die Erklärung abzuwehren, dass er eben bezweifle, dass ein wirklicher Wertunterschied zwischen dem angeblich Denknotwendigen und dem bloss Eingebildeten bestehe; das angeblich Denknotwendige sei genau so eingebildet und genau so zweifelhaft, wie das Nichtnotwendige. Aber damit, dass der Skeptiker zugiebt, dass wir die Illusion der Wahrheit haben, dass uns einiges als Wahrheit vorkommt, giebt er zu, dass uns die Wahrheit anders vorkommt, als das Zweifelhafte, das Unsichere, das er an die Stelle der Wahrheit setzen will. Den Zustand des Zweifels unterscheidet also auch er von dem Zustande des Fürwahrhaltens, und er muss das thun, um seinen Zweifel als Zweifel der Einbildung der Wahrheit entgegensetzen zu können. Dies aber ist eine Unterscheidung,

welche nur durch das Denken getroffen werden kann, welches den Gesetzen seiner Natur zufolge das Gewisse von dem Ungewissen trennt. Wer seinen Zweifel als Zweifel hinstellt, charakterisiert ihn als Zweifel, d. h. bestimmt seinen Erkenntnis- oder Denkwert nach den Graden der Gewissheit, welche das Denken unterscheidet und festsetzt. Er erkennt also diese Bestimmungen und den vom Denken gesetzten Unterschied zwischen dem Fürwahrhalten und dem Zweifeln an. Dass der Zweifel eben nur Zweifel und nicht Gewissheit sei, kann auch der Skeptiker nicht bezweifeln. Die Anerkennung der Richtigkeit dieses Unterschieds beruht aber auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs, nach dem eben der Zweifel Zweifel und die Gewissheit Gewissheit, beide aber nicht ihr Gegenteil sind.

Wollte aber der Skeptizismus in wahnsinnig-eigensinnigem Festhalten an sich selbst auch diesen Unterschied bezweifeln, so müssten wir, ähnlich wie oben, wieder behaupten, dass das Bezweifeln dieses Unterschiedes eben ein Zweifeln, kein Fürgewisshalten, kein Leugnen oder Behaupten sei, und so fort, — und würden ferner in der Konsequenz, mit der das Prinzip selbst über sich selbst hinaus befolgt wird, die Anerkennung einer Forderung sehen, welche das Denken stellt. In ähnlicher Weise liesse sich dem Skeptiker noch manches weitere, die Autorität des Denkens erweisende Zugeständnis entreissen. Dass grün (der Eindruck des Grünen) nicht rot ist, kann doch auch der Skeptiker nicht leugnen, und den Satz: grün ist nicht rot, der diesen Unterschied ausspricht, muss er demzufolge als wahr anerkennen. Wollte er ihn bezweifeln, so würde er doch nur die Richtigkeit der Unterscheidung, welche wir zwischen den beiden Inhalten machten, bezweifeln; dass wir aber überhaupt eine Unterscheidung machten, also die Inhalte, wenn sie uns verschieden vorkamen, auch für uns verschieden waren, würde er eben zugestehen — und dies allein sagt ja der Satz: grün ist nicht rot, unmittelbar aus. Auch die Richtigkeit des Satzes, dass ich bin, könnte er, wie Descartes gezeigt hat, nicht bezweifeln, ebensowenig wie dies, dass er zweifle, wenn er zweifelt.

3. Der Zustand des absoluten Nichtwissens, den der unbedingte Skeptizismus behauptet, findet also nach dem Obigen thatsächlich nur dann statt, wenn wir eben garnichts denken.

Alsdann befinden wir uns allerdings in dem Zustande absoluten Nichtwissens, sind wir Agnostiker in des Wortes verwegenster Bedeutung. In diesem Zustande ist es uns aber nicht einmal möglich, zu zweifeln. Sobald wir aber anfangen, überhaupt etwas zu denken, so bethätigen sich in unserm Denken die alles Denken beherrschenden, das Wesen des Denkens konstituierenden Denknormen, die selbst im zweifelnden Denken des Skeptikers noch ihr Recht behaupten und folglich durch den Zweifel nicht aus der Welt zu schaffen sind. Daher bedeutet selbst das Zweifeln und die Behauptung, dass man an Allem zweifeln müsse, eine Anerkennung der Autorität des Denkens. Noch mehr ist das natürlich der Fall, wenn der Skeptiker seinen eigenen Skeptizismus begründen, durch Gründe stützen will, wenn er, mit Kant zu reden, „durch Vernunft beweisen will, dass es keine Vernunft giebt.“[1] Er fällt dann unweigerlich in dogmatische Behauptungen zurück. Schreibt er gar Bücher, um andere von der Richtigkeit seiner Ansichten zu überzeugen, setzt er also bei anderen die Denkgesetze, auf Grund deren seine Argumente für die Ungültigkeit derselben Überzeugung bewirken sollen, voraus, so liefert er sich mit gebundenen Händen seinen Gegnern aus. Somit gleicht der unbedingte Skeptizismus einem Heere, das nicht losschlagen, ja nicht einmal sich aufstellen kann, ohne sich selbst zu vernichten. Dem wahren Skeptiker bleibt nichts übrig, als nach dem Beispiel Bodhidharmas, des buddhistischen Heiligen, sich mit untergeschlagenen Beinen stumm hinzusetzen und eine Mauer anzustarren, was Bodhidharma mit bemerkenswerter Ausdauer neun Jahre hindurch that. Sobald er den Mund aufthut, ist er verloren. Man kann einen solchen Gegner wohl füglich seinen eigenen Schrullen überlassen.

II. Der bedingte Skeptizismus.

Er unterscheidet sich vom unbedingten Skeptizismus dadurch, dass er einen Unterschied zwischen evidentem Wissen und blossem Meinen anerkennt. Unser Denken wird durch die ihm

[1] Krit. d. pr. V. Vorr. Orig. S. XXIII, Kehrb. S. 11.

eigentümlichen Prinzipien beherrscht; nach ihnen haben wir ein Recht, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden. Kein Denkender kann sich dem entziehen. Nur ob das Denken auch über sich selbst hinaus gültig ist, ob der Gedanke, den das Denken denkt, und der für es wahr oder falsch ist, auch für das, was er nicht ist — das Objekt der Vorstellung — gültig ist, das ist es, was der bedingte Skeptizismus in Zweifel zieht. Die subjektive Gültigkeit des Denkens wird anerkannt, seine objektive Gültigkeit bezweifelt. Auf der gemeinsamen Grundlage des Subjektivismus lassen sich aber zwei verschiedene Arten dieses Standpunktes unterscheiden. In der allgemeinen Natur der Erkenntnis als Erkenntnis, die als solche nicht das Objekt der Erkenntnis selbst ist, sucht die eine den Grund ihrer Subjektivität und Unsicherheit; die besonderen Formen und Gesetze unseres menschlichen Denkens, also die Struktur, die Modalität desselben, macht die andere dafür verantwortlich, dass die Gültigkeit des Denkens für das Sein zweifelhaft, die durch es vermittelte Erkenntnis also nur subjektiv ist. Die erste Ansicht ergiebt den Idealismus, die zweite den Standpunkt, den wir, um ihn von dem ersten zu unterscheiden, speziell Subjektivismus nennen wollen. Wir untersuchen sie beide nach einander.

1. Der Idealismus (Repräsentalismus).

Es ist eine Form des Idealismus möglich, die selbst metaphysisch ist. Weist jemand mit überzeugenden Gründen nach, dass alles Sein Bewusstsein ist, dass es ein anderes als geistiges Sein gar nicht giebt, so spricht er damit ein Urteil über das Sein aus, welches die Gültigkeit des Denkens für das Sein schon voraussetzt. Diese Ansicht über die Natur des Seins ist dogmatisch und hat mit dem Skeptizismus nichts zu thun. Ihre Wahrheit oder Falschheit haben wir hier nicht zu prüfen. Ist sie wahr, so ist das Denken allerdings auf das Bewusstsein eingeschränkt, aber nicht deshalb, weil es subjektiv ist und seine Kompetenz jenseits des Bewusstseins erlischt, sondern weil jenseits des Bewusstseins gar nichts mehr ist. Wo gar nichts mehr ist, da hat natürlich auch das Denken sein Recht verloren, ausser dass es das Nichts als Nichts und damit richtig erkennt. Das Denken ist

es dann aber, das kraft seiner unbedingten Autorität feststellt, dass alles Sein im Bewusstsein enthalten, jenseits desselben nichts ist.

Der Idealismus, der die Aequipollenz der Begriffe Sein und Bewusstsein behauptet, kann wiederum zwei verschiedene Formen annehmen. Er bedeutet zunächst nur, dass alles, was ist, für sich ist und nur, indem es für sich ist, ist. Indem es für sich ist, ist es aber nicht nur für ein anderes als Vorstellung im Bewusstsein desselben. Letztere Behauptung bildet den Inhalt der zweiten Form des Idealismus. Alles Sein ist ein vorgestelltes Sein, Vorstellung für ein — nämlich (wie es konsequenterweise allein heissen kann) mein — Bewusstsein. Die Welt ist meine Vorstellung, ist Inhalt meines Bewusstseins. Auch dieser Idealismus ist dogmatisch; der Beweis für seine Richtigkeit — falls er sich führen lässt — würde durchaus auf der Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Denkens beruhen. Auch wenn ich mich zu diesem Standpunkte bekenne, kann ich nicht von einer Beschränkung des Denkens auf mein Bewusstsein sprechen und darf eben so wenig die Inhalte meines Bewusstseins Erscheinungen nennen. Die Welt hätte, wie Liebmann richtig bemerkt[1], ein Recht, sich diesen Titel zu verbitten. Die Frage nach der sachlichen Richtigkeit dieses Standpunktes wird sich, obwohl sie nicht eigentlich innerhalb der Sphäre liegt, in welcher sich diese Untersuchungen bewegen, doch im Verlauf der letzteren aus Gründen, deren Rechtfertigung in ihnen selbst liegt, nicht ganz umgehen lassen: hier, am Ausgangspunkte der Untersuchung kommt aber jedenfalls nur der Unterschied desselben von dem in diesem Kapitel bekämpften skeptischen Idealismus in Betracht. Der letztere behauptet nicht, dass alles Sein vorgestelltes Sein ist, sondern behauptet umgekehrt, dass das vorgestellte Sein kein reales Sein ist und gründet darauf seinen Zweifel an der Übereinstimmung des vorgestellten Seins mit dem Sein an sich.

Das vorgestellte Sein ist nach ihm das einzige, welches das Bewusstsein erkennen kann, es reicht aber nicht an das wirkliche Sein heran, und so bleibt das letztere ewig unerkennbar. Lautet der Satz des solipsistischen Idealismus: Alles Sein ist ein vorgestelltes Sein, so lautet der des skeptischen Idealismus: Alles vorgestellte Sein ist nicht das wahre Sein.

[1] Kant und die Epigonen S. 27.

Man sieht unschwer, dass die Behauptung des skeptischen Idealismus, dass, weil die Vorstellung nie an ihr Objekt herankomme, ihre Übereinstimmung mit dem letztern stets zweifelhaft bleiben müsse, auch innerhalb sogar des solipsistischen Idealismus sich wiederholen lässt, insofern die Bewusstseinsinhalte selbst ja zum Gegenstand von Vorstellungen gemacht werden können und nun die Übereinstimmung der letzteren mit ihren Objekten in Zweifel gezogen werden kann — eine Bemerkung, die sich im Verlaufe der Untersuchung als wichtig erweisen wird, hier aber nur dazu dienen soll, den skeptischen Idealismus von allen anderen Arten des Idealismus zu unterscheiden.

Der skeptische Idealismus geht also von der Entgegensetzung des Seins und des Bewusstseins aus. Aus diesem Gegensatze folgert er, dass die Erkenntnis als ein subjektiver Bewustseinsvorgang nie das ihr gegenüberstehende Sein erreichen könne, sondern immer jenseits desselben in ihrer eigenen subjektiven Sphäre bleiben müsse. Das der Erkenntnis gegenüberstehende Sein an sich muss daher notwendig ewig unerkannt bleiben. Denn wäre es erkannt, so wäre es nicht mehr das Sein (Ding) an sich, sondern eben vorgestelltes Sein oder Ding. In ihrem Bestreben, sich des Dinges an sich zu bemächtigen verschlingt die Erkenntnis dasselbe gleichsam, um es dann als Vorstellung wieder zu erzeugen; aber das so wieder erzeugte Ding ist ein anderes, als das Ding an sich, dem doch die ganze Bemühung galt. Wie so das Denken immer von Neuem das Ding an sich zu haschen versucht, dieses aber ihm immer wieder unter den Händen zerrinnt und hinter dem in Vorstellung verwandelten Ding an sich immer wieder ein neues gespenstisches Ding an sich aus der Tiefe auftaucht, zeigen die qualvollen Bemühungen Fichte's den „unbegreiflichen Anstoss“ aus dem Ich zu deduzieren, in sehr instruktiver Weise.[1]

Wenden wir uns nun zur Prüfung dieses skeptischen Idealismus.[2]

---

[1] Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre W. W. I S. 83 f., insbes. die Grundlage der Wissenschaft des Praktischen § 5.

[2] Ich gestehe indes, dass ich um einen passenden Terminus zur Bezeichnung desselben einigermassen in Verlegenheit bin. Der Name Idealismus, der sein Wesen eigentlich am besten bezeichnet, da er ja alles Sein in Idee auflöst, wird zur Bezeichnung mehrerer von einander sehr

1. Wir wollen zunächst, um ihn auf seine metaphysische Unschuld hin zu prüfen, einige Konsequenzen, die sich aus seinen Voraussetzungen ergeben, entwickeln. Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, den Satz, dass die Erkenntnis nicht ihr Gegenstand sei, zu bestreiten. Schon in dem Begriff der Erkenntnis liegt ja, dass sie nicht zugleich der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, selbst ist. Erkenntnis ist natürlich nur der Gedanke, den das Subjekt von dem Gegenstande hat, und dieser hat nur im Bewusstsein des Subjekts seine Stelle. In diesem Sinne ist die Subjektivität aller Erkenntnis durchaus zuzugeben und wohl auch noch niemals bestritten worden. Ich kann nicht mit meiner Erkenntnis aus mir heraus und in die Dinge hinein; die Erkenntnis bleibt immer ausserhalb ihres Gegenstandes. Aber wenn das richtig ist, so gilt es auch von dem Verhältnis einer Vorstellung zur andern. Auch der Gedanke, durch den das Subjekt auf eine Vorstellung in ihm reflektiert, ist nicht diese letztere selbst, sondern ewig ausser ihr. Wäre nun die objektive Gültigkeit aller Erkenntnis, weil sie sich nicht mit ihrem Gegenstand identifizieren kann, zweifelhaft, so müsste dies auch von der Erkenntnis, durch die das Subjekt über seine eigenen Bewusstseinsinhalte reflektiert, gelten. Dass hier die Inhalte, auf die sich das Denken des Subjekts bezieht, ihm nicht von aussen gegeben, sondern von ihm selbst hervorgebracht sind, ändert daran nichts. Nachdem sie nun erzeugt sind, stehen sie dem Denken, welches sich ihrer zu bemächtigen sucht, genau so gegenüber, wie die Dinge „ausserhalb“ des Bewusstseins. — Es hilft nichts, einzuwenden, dass das Subjekt hier, weil beide, die Vorstellung (A) und die Erkenntnis der Vorstellung (a) in ihm sind, sich der

verschiedener Standpunkte gebraucht. Phänomenalismus ist ein Terminus, der auch zur Bezeichnung eines Standpunktes, welcher nur die sinnliche Wahrnehmung äusserer Dinge subjektiv sein lässt, dienen kann. Relativismus wäre insofern passend, als ja das Sein nur in seiner Relation zum Erkennen erkannt werden soll. Der Ausdruck bedeutet aber auch, dass unser Denken in sich relativ ist und deshalb das Absolute nicht erkennen kann (Spencer). Den Begriff Subjektivismus habe ich mir selbst zur Bezeichnung des nachfolgenden Standpunktes reserviert. Imaginismus und Illusionismus gemahnen zu sehr an den internen Unterschied von Denken und Einbildung. Will man Idealismus nicht, so schlage ich den Ausdruck Repräsentalismus, der die Behauptung: Sein = Vorstellung ausdrückt, vor.

Übereinstimmung beider versichern könne, während ihm das in dem anderen Falle, wo es sich um Gegenstände ausserhalb des Bewusstseins handelt, nicht möglich sei. Dies ist auch, wenn *A* ein Bewusstseinsinhalt ist, nur dann möglich, wenn die Vorstellung, obwohl ausserhalb ihres Gegenstandes stehend, doch für ihn gültig sein kann, sonst nicht. Das Subjekt würde zwar, wenn es die Vorstellung *A* hat, dieser ganz sicher sein, und ebenso der Vorstellung *a*, wenn es sie denkt; dass aber *a* mit *A* übereinstimmt, würde es, sofern es die Vorstellung *a* hat, nicht wissen können, und ebensowenig könnte es dies wissen, sofern es die Vorstellung *A* hat. Denn wenn es *a* denkt, denkt es eben *A* nicht, und ebenso nicht *a* wenn es *A* denkt. Nur eine Vorstellung, welche zugleich *A* und *a* enthielte, würde, da sie beide ist, auch die Übereinstimmung beider enthalten können. Eine solche Vorstellung würde diejenige sein, durch welche das Subjekt *A* und *a* vergleicht. Sie aber würde zwar die Gleichheit der beiden in ihr enthaltenen Inhalte unmittelbar erkennen können, nicht aber — worauf doch alles ankommt —, ob die in ihr verglichenen Inhalte *A* und *a* mit den durch sie verglichenen objektiven Inhalten übereinstimmen. Denn sie selbst wäre eine dritte Vorstellung, welche die beiden Inhalte, die ursprüngliche Vorstellung *A* und die über sie reflektierende Vorstellung *a* behufs Vergleichung in sich aufnähme, mithin ebenso ausserhalb beider stände als *a* ausserhalb des *A* stand. So würde denn auch ihre Erkenntnis wieder demselben Zweifel ihrer Subjektivität halber unterliegen. Man sieht, dass, wenn eine Vorstellung nicht durch sich selbst gewiss sein kann, es überhaupt zu keiner objektiven Erkenntnis kommen kann und man sich entschliessen muss, alles Denken, sowohl das, welches sich auf die Gegenstände ausserhalb des Bewusstseins, als auch das, welches sich auf Inhalte des Bewusstseins selbst bezieht, für subjektiv-unsicher zu halten.

2. Aus dem Gesagten folgt, dass auch das göttliche Denken, welches namentlich Kant gern dem menschlichen, durch subjektive Bedingungen auf Phänomene eingeschränkten Denken gegenüberstellte, von dieser Subjektivität nicht loskommen könnte. Mag es immerhin in schöpferischer Spontaneität, als „intellektuelle Anschauung“ oder „intuitiver Verstand“ seine Gegenstände durch sein Denken selbst erzeugen, während sie dem mensch-

lichen Denken durch die Rezeptivität der Sinnlichkeit gegeben werden: nachdem sie nun erzeugt sind, könnte doch das göttliche Denken wieder über sie reflektieren, und dieses reflektierende Denken müssten wir doch von dem schaffenden Denken, welches zuerst die Dinge „setzte“, unterscheiden. Wäre nun auch dieses Denken wieder ein Schaffen, so würde durch es ein zweiter Gegenstand a_1 gesetzt werden, der von dem ersten Gegenstand a natürlich verschieden wäre. Die Vorstellung oder vielmehr das Ding a_1 möchte dann vielleicht von einem Beobachter als inhaltlich mit der Vorstellung oder dem Dinge a übereinstimmend anerkannt werden, sie selbst aber würde ein Ding für sich und keine Erkenntnis von a sein. Bedeutet aber die zweite Vorstellung nicht wieder das Setzen eines neuen Dinges, sondern eine wirkliche Vorstellung im Sinne unseres menschlichen Vorstellens, so hat sie, wie sehr sie auch im Übrigen an intuitiver Klarheit der menschlichen überlegen sein mag, doch dies mit ihr gemeinsam, dass sie nicht die Vorstellung a, auf die sie sich bezieht, selbst ist — und somit wäre, wenn Nicht-Identität der Vorstellung mit ihrem Gegenstande Unsicherheit bedeutet, auch sie unsicher.

Man wird nun vielleicht geneigt sein, die ganze Schwierigkeit für das göttliche Denken dadurch zu beseitigen, dass man Gott das reflektierende Denken überhaupt abstreitet und ihm nur das anschauende Denken, welches zugleich ein Produzieren seines Inhalts ist, zuschreibt. Das göttliche Bewusstsein würde dann seinen Inhalt fortwährend neu erschaffen und schaffend schauen, den ganzen unermesslichen Inhalt seines Innern würde es in einer einzigen lebendigen Vorstellung sich vergegenwärtigen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, zu untersuchen, wie weit eine solche Vorstellungsweise den Voraussetzungen, welche die Theologie über die göttliche Erkenntnis machen zu müssen glaubt, entspricht, wie weit namentlich die Negierung des vergleichenden und beziehenden Denkens mit der Annahme eines Selbstbewusstseins Gottes vereinbar ist. Ich erwähne sie nur, um daran den Nachweis zu knüpfen, dass auch sie die Schwierigkeiten, welche sie zu umgehen strebt, nicht vermeidet. Seine Gegenstände zu erzeugen, ist, in dem Sinne, dass das Denken die Inhalte, welche es denkt, selbst hervorbringt, eine Eigentümlichkeit nicht nur des göttlichen, sondern alles Denkens

überhaupt. Auch das menschliche Denkvermögen ist in diesem Sinne ein *intellectus archetypus.* Soll daher mit dem Erzeugen seiner Inhalte dem göttlichen Intellekt ein besonderer Vorzug zugesprochen werden, so kann er nur darin bestehen, dass das göttliche Denken nicht nur Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge, dingliche Realitäten erzeugt. Hierin aber liegt, dass die durch das Denken Gottes erzeugten Inhalte, wenn sie Dinge sind, mehr als seine Vorstellungen sind. Dinge sind sie nur, wenn sie in sich und für sich sind, denn das bedeutet der Ausdruck Ding. Ich bin ein Ding, meine Vorstellungen aber sind keine Dinge, wenigstens nicht in demselben Sinne, in dem ich ein Ding bin. Sind nun die durch das göttliche Denken gesetzten Dinge es in diesem, von dem Dingsein der Vorstellung unterschiedenen Sinne, so lösen sie sich damit von der Vorstellung Gottes ab und gewinnen ein von derselben unabhängiges Eigendasein. Wie sie das thun und doch zugleich im Bewusstsein Gottes bleiben können, diese vielleicht überhaupt nicht völlig zu lösende metaphysische Frage haben wir wiederum hier nicht zu erörtern. Wohl aber dürfen wir die Frage aufwerfen, welchen Sinn es unter diesen Umständen noch haben könne, die Dinge als göttliche Vorstellungen und zugleich als durch die Vorstellung Gottes geschaffene Dinge zu betrachten. Denn entweder geht die Vorstellung selbst in das Sein des vorgestellten Dinges über, — dann hört sie auf, blosse Vorstellung zu sein — oder sie schafft das letztere durch die in ihr liegende schöpferische Kraft, — dann bleibt sie ausserhalb des geschaffenen Dinges. Sie kann aber nicht zugleich Sein werden und Vorstellung bleiben. So stehen denn auch dem göttlichen Intellekt Dinge gegenüber, die er nicht selbst ist, in die er, wie immer er sie auch mit seinem Wesen durchdringen und erfüllen möge, doch mit seiner Vorstellung nicht hinein kann, die ewig jenseits derselben bleiben. Für die Richtigkeit der Vorstellung wäre also auch das göttliche Denken auf die unmittelbare, in ihr selbst liegende Gewissheit angewiesen. Ist diese, weil subjektiv, notwendig trügerisch, so müsste auch Gott selbst an einer Erkenntnis der durch sein Vorstellen geschaffenen Dinge verzweifeln.

Doch hören wir auf, noch länger die widersinnigen Konsequenzen einer Ansicht zu entwickeln, deren Absurdität doch schliesslich klar auf der Hand liegt. Denn was ist das doch für

ein sonderbarer Begriff von objektiver Erkenntnis, der hier aufgestellt wird und dem die Erkenntnis genügen soll!

Eine Erkenntnis, welche die Dinge nicht erkennen — denn dann wäre sie ja von ihnen verschieden — sondern sie selbst sein soll!

Also eine Erkenntnis, die keine Erkenntnis ist. Eine Erkenntnis, die etwas erkennt, gehörte sie auch einem Gotte an, und wäre sie auch das Wahrste, das man sich denken kann, wäre eine falsche Erkenntnis! Alle Erkenntnis ist falsch, die falsche Erkenntnis ist es doppelt, erstens weil sie Erkenntnis, und zweitens weil sie falsch ist!

Die Anhänger des skeptischen Idealismus werden uns gestatten müssen, wenigstens die Konsequenz ihres wunderlichen Standpunktes zu ziehen, dass wir ihn selbst für falsch erklären, weil er, der ja auch eine Erkenntnis, und zwar nicht nur der gegenwärtigen sondern auch der zukünftigen Erkenntnis zu sein behauptet, nicht die Erkenntnis, die er erkennt, selbst ist. Wollen sie aber für ihre Ansicht objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen, so müssen sie — ähnlich wie oben der absolute Skeptiker — auch zugeben, dass Erkenntnis subjektive Vorstellung und doch objektiv gültig sein kann — oder dass sie nicht wissen, was sie eigentlich meinen.

3. Dass der Standpunkt des skeptischen Idealismus, der die Möglichkeit objektiver Erkenntnis leugnet, der Konsequenz seiner Voraussetzungen zufolge im Grunde allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum aufhebt, will ich in einer weiteren an den Unterschied von Schein und Sein anknüpfenden Betrachtung darzuthun versuchen. Den subjektiven Schein von dem realen Sein (der „Erscheinung") auch nur in subjektiver Hinsicht zu trennen, muss ihm misslingen. Denn was eine Sinnestäuschung, z. B. eine Fata Morgana, von einer Wahrnehmnng wirklicher Dinge unterscheidet, würde er nicht zu sagen wissen. Den überredenden Schein einer objektiven Wirklichkeit besitzt die Illusion ja auch; das Urteil, dass der subjektive Eindruck (die Vorstellung) etwas objektiv Reales bedeute, würde aber — dem Standpunkt des skeptischen Idealismus gemäss — in beiden Fällen falsch sein. Da auch der solipsistische Idealismus sich in der gleichen Lage befindet, nicht angeben zu können, worin der Unterschied zwischen Wahrheit und Einbildung besteht,

empfiehlt es sich, ihn als den weniger absurden zunächst zu betrachten, um dann die Anwendung auf den skeptischen Idealismus zu machen.

Bekanntlich hat Kant den Vorwürfen gegenüber, dass sein Idealismus alle Dinge in blossen Schein verwandle, darauf hingewiesen[1], dass allerdings „die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, in Wahrheit und Traum einerlei sei", dass aber, was Wahrheit und was Traum sei, nichtdestoweniger nach den Regeln der Verknüpfung der Gegenstände in der Erfahrung könne ausgemacht werden. So sei es die Erfahrung, d. h. die Erkenntnis der regelmässigen Verknüpfung der Erscheinungen, welche uns den bald rechtläufigen bald rückläufigen Gang der Planeten als subjektiven Schein erkennen und nach eben diesen Gesetzen erklären lasse. Hierzu bemerke ich Folgendes Erstlich muss jede Ansicht, welche die Phänomenalität der räumlich-sinnlichen Welt behauptet, zugestehen, dass ein eigentlicher Realitätsunterschied zwischen subjektivem Schein und objektiver Wahrnehmung nicht besteht. Eine andere Realität als die, eine Vorstellung in meinem Bewusstsein zu sein, kommt auch der letzteren nicht zu, und diese Realität besitzt der Schein, eben auch. Zweitens hindert uns diese Thatsache nicht, trotzdem einen Unterschied zwischen Schein und objektiver Wahrnehmung zu machen, und allerdings bildet der von Kant hervorgehobene gleichmässige Zusammenhang der Erscheinungen nach den beharrlichen Gesetzen der Erfahrung das Kriterium, dessen wir uns bedienen, um den subjektiven Schein von objektiver Wahrheit zu unterscheiden. Was in diesen gesetzmässigen Zusammenhang nicht hineinpasst, dem sprechen wir die Objektivität ab. Das ist der Fall mit Sinnestäuschungen wie z. B. einer Fata Morgana. Es ist mit unserer wissenschaftlichen Ansicht von dem Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht vereinbar, dass eine Gegend, in der ich weile, sich plötzlich so völlig verändert, dass sie eine ganz andere wird, um nach einiger Zeit ebenso plötzlich wieder ihre alte Form anzunehmen. Zwar, so lange die Täuschung anhält, wird sie eben den Schein der Realität haben; hinterher aber

[1] Polegomena § 13 III. Vergl. auch u. a. Kr. d. r. V. Kehrb. 402 Erdm. 358.

überzeugt uns die eigensinnige Beharrlichkeit, mit der die frühere Wirklichkeit sich wieder herstellt, dass wir es mit einer subjektiven Einbildung zu thun hatten. Hinter ihr schliessen sich die vorige und die jetzige Wirklichkeit gleichsam zusammen und bilden einen lückenlosen festen Hintergrund, von dem sich der Schein abhebt, dessen Zusammenhang er aber nicht zu durchbrechen vermag. In diesem Unvermögen, die objektive Wirklichkeit zu verändern, ist er den willkürlichen Vorstellungen, die unsere Phantasie freischaffend bildet, gleich, und wird ihnen daher gleichgesetzt. Das gleiche Kriterium gilt auch beim Traum. Auch er besitzt, so lange er anhält, den Schein echter Realität; beim Erwachen erkenne ich, dass z. B. die japanische Landschaft, in der ich mich im Traum befand, keine reale sein konnte. Denn erwachend finde ich mich in meiner Wohnung in Deutschland und war, wie ich bestimmt weiss, vor wenigen Stunden auch darin. Meine Kenntnis des Naturzusammenhangs sagt mir, dass es nicht möglich ist, dass ich binnen wenigen Stunden von Deutschland nach Japan und von dort zurückgelangen konnte. Auch hier schliessen sich meine frühere Wahrnehmung und die jetzige zusammen und schalten den zwischen ihnen stehenden Traum als Traum, als subjektiven Schein aus. Man kann nicht einwerfen, dass ich mich hier irren könne, dass vielleicht das, was ich jetzt, in der Meinung zu wachen, für objektive Wirklichkeit ausgebe, ein Traum, das vermeintliche Traumbild aber reale Wirklichkeit sei. Denn auch wenn, was ich jetzt erlebe, ein Traum ist, bin ich berechtigt, das, was ich von meinem jetzigen Standpunkte aus für einen Traum halte, von meinem augenblicklichen Erleben der Art nach zu unterscheiden. Nicht darauf kommt es, für diese Frage wenigstens, an, ob wir berechtigt sind, das wache Leben für real und das Traumleben für unreal zu halten, ob nicht vielleicht das Gegenteil der Fall ist, sondern nur darauf, ob wir berechtigt sind, überhaupt einen Unterschied zwischen beiden zu machen, und diese Frage dürfen wir jedenfalls bejahen.

Auch bei den bleibenden Sinnestäuschungen, wie z. B. der scheinbaren Bahn der Sonne und der Planeten, bewährt sich das Kriterium. Diese Dinge passen in den Naturlauf, wie wir ihn wissenschaftlich erkannt haben, nicht hinein. Die Annahme, dass sich die Sonne so um die Erde bewegt, wie unsere sinn-

liche Wahrnehmung es uns zeigt, würde mit wissenschaftlich feststehenden Thatsachen streiten; die Natur würde widerspruchsvoll werden. Da nun die entgegengesetzte Annahme, die heliozentrische, diesen Widerspruch vermeidet und obendrein noch die Entstehung des geozentrischen Scheines in plausibelster Weise erklärt, so besinnt sich der Verstand keinen Augenblick, sie für die wahre, die geozentrische aber ihrer überredenden Anschaulichkeit zum Trotze für blossen subjektiven Schein zu erklären.

Wie weit nun die naturwissenschaftliche Auffassung der Welt als eines durch unabänderliche Gesetze beherrschten lückenlosen Kausalzusammenhanges in sich richtig oder verbesserungsbedürftig ist, mag hier ununtersucht bleiben; jedenfalls liefert die Voraussetzung eines objektiven realen Geschehens, zu dem unsere Vorstellungen in abgestuften Beziehungen stehen, die einzige Möglichkeit, überhaupt Schein von realem Sein zu unterscheiden. Der Möglichkeit, diese Unterscheidung zu machen, scheinen wir uns folglich zu berauben, wenn wir auch den Raum zu einer blossen Anschauung, zu einem blossen Bewusstseinsphänomen machen. Welches Recht haben wir auf diesem Standpunkte noch, die elliptische Bahn der Planeten als die wirkliche und unsere Anschauung derselben als die scheinbare hinzustellen? Ein Beobachter, der die Planetenbahnen als elliptische sieht — also einer, der, nach unserer Anschauung, sie von einem ausserhalb unseres ganzen Planetensystems befindlichen Punkte betrachtete, würde sie allerdings anders sehen, als wir; aber unsere Anschauung wäre doch genau so real und objektiv, wie die seine, und wir hätten kein Recht, die letztere als die wahre, die unsrige aber als scheinbare zu bezeichnen. Vergeblich würde man jetzt wieder einwenden, dass der Verstand sich genötigt sehe, die heliozentrische Auffassung als in sich übereinstimmend der widerspruchsvollen geozentrischen als die objektiv gültige entgegenzusetzen. Auf dem Boden der Subjektivität aller Anschauungen würde eine derartige Argumentation des Verstandes, diese Reflexion über die unmittelbar gegebene Wirklichkeit, keinen Erfolg haben können. Was nützt es, dass der Verstand sagt, so wie wir sie sehen, kann die Welt nicht sein, wenn doch die gesehene Welt eben die reale Welt ist? Die Welt wäre dann eben höchst kompliziert und unverständig,

die Planeten bewegten sich in den wunderbarsten Schnörkellinien, im Fall der Fata Morgana würde die anscheinend festgefügte Wirklichkeit *A* durch eine plötzlich eintretende anders geartete Wirklichkeit unterbrochen und ginge nach einiger Zeit wieder in die Form *A* zurück. Der Verstand könnte das beklagen; ändern aber würde er es mit allen seinen Lamentationen und Protesten eben so wenig können, als er jetzt durch seine bessere Einsicht die Sinnestäuschung zu ändern vermag. In der That: ohne die Voraussetzung einer objektiven Realität könnte die Unterscheidung zwischen subjektivem Schein und realem Sein nicht gemacht werden, verlören die Ansprüche des Verstandes auf objektive Gültigkeit seiner Vorstellungen allen Sinn und jede Bedeutung. Mag daher immerhin die Philosophie die naturwissenschaftliche Weltanschauung dahin korrigieren, dass sie auch das räumliche Sein und die sinnliche Materie, welche jene als objektiv real betrachtet, in Erscheinungen verwandelt, wozu sie ohne Zweifel berechtigt ist: ein irgendwie beschaffenes objektives Sein muss auch sie stehen lassen, will sie nicht auf alle Unterschiede innerhalb der Erkenntnis verzichten, will sie nicht alle Unterscheidung zwischen Wahrheit und Einbildung, zwischen Sein und Schein aufheben. Jener Umschwung der Planeten, welchen die Naturwissenschaft der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung entgegensetzt, existiert allerdings nicht; er ist nur eine Hypothese, mittelst welcher wir uns die Erscheinungen zurecht legen. Aber irgend etwas entspricht doch den Bewusstseinsphänomenen, welche die sogen. s c h e i n b a r e Bahn der Planeten bilden. Ebenso verschwinden die Gegenstände der uns umgebenden räumlich-zeitlichen Welt allerdings wirklich, wenn eine Fata-Morgana oder ein Traum sie uns entrückt: aber irgend etwas Objektives bleibt doch und stellt nach dem Verschwinden der Täuschung die altgewohnten Formen der Erscheinungswelt wieder her. Ich untersuche an dieser Stelle nicht, wie eine Erkenntnis dieser an sich seienden Realität, des Dinges an sich, möglich sein könne. Das Ding an sich vorausgesetzt, kann der Grad der Richtigkeit oder Unrichtigkeit unserer Erkenntnis jedenfalls nur das Mass ihrer Übereinstimmung mit demselben bedeuten. Wiederum die Richtigkeit der philosophischen Korrektur des naturwissenschaftlichen Weltbildes vorausgesetzt, würde die philosophische Erkenntnis, welche die intelligibelen Dinge,

wie sie an sich sind, erkennt, als die wahrste zu gelten haben, der gegenüber sowohl die naturwissenschaftliche Anschauung als die gewöhnliche Sinnestäuschung als blosser Schein zu betrachten sein würde. Auf Grund unserer philosophischen Einsicht in die Natur der Dinge an sich würden wir aber wieder von den beiden letzteren die naturwissenschaftliche Anschauung — z. B. die heliozentrische Vorstellungsweise — als die wahrere hinstellen, weil sie, im Gegensatz zu der geozentrischen, die zwischen den intelligibelen Dingen bestehenden intelligibelen Verhältnisse wenigstens in analoger Weise wiedergiebt, diese sich in ihr wiederspiegeln. Sie steht also dem Ding an sich gleichsam näher, als die Sinnestäuschung; und um dieses Vorzuges willen ist ihre objektive Wahrheit grösser als die der letzteren. Diese relative Wahrheit, welche wir solchergestalt der naturwissenschaftlichen Anschauung zugestehen, verdankt sie aber dem hohen Masse widerspruchsloser Begreiflichkeit, das sie gewährt, wie andererseits die Widersprüche, die auch sie noch enthält, uns nötigen, ihre Wahrheit nur eine relative zu nennen. Dem Sinnenschein aber müssen wir auch diese Wahrheit abstreiten. Denn er würde, als objektiv-realer Bestandteil in die naturwissenschaftliche Weltanschauung eingefügt, diese widerspruchsvoll machen und somit ihr die rechtliche Grundlage, auf der ihr Anspruch, ein Abbild der intelligibelen Welt, ein *phaenomen bene fundatum* zu sein, beruht, entziehen. Noch weniger kann sie natürlich ein Bestandteil der intelligibelen Welt selbst sein. Da nun ihr Inhalt als objektiver Bestandteil der Wirklichkeit in keiner Weise möglich, als subjektive Vorstellung aber mit ihr nicht nur verträglich, sondern aus ihr erklärlich ist, so muss der Schein als subjektiver Schein betrachtet und die objektive Wahrheit ihm abgesprochen werden. — Erlaubt ist es dagegen, die naturwissenschaftliche Weltanschauung, obgleich sie letzten Endes immer nur ein Analogon der Wahrheit ist, der Sinnestäuschung gegenüber als einen unmittelbaren Ausdruck der Natur des Objektiv-Realen selbst zu betrachten.

Ich habe diese Untersuchungen etwas breit ausgeführt, weil sie mir nötig schienen zur Begründung des Satzes, dass alle Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit zu ihrer eigenen Möglichkeit die Existenz einer objektiven Welt notwendig voraussetzen muss. Eine Ansicht, welche das Ding an sich über-

haupt leugnete und kein Sein ausserhalb des Bewusstseins anerkennte, würde sie weder machen dürfen noch können. Denn sie hätte, wie oben bemerkt, kein Recht, den Vorstellungsgruppen, welche das „Sein“ vorstellen, eine höhere Wahrheit, einen grössen Erkenntniswert zuzuschreiben, als den anderen, welche den „Schein“ bilden. Es ist nicht wahr, dass auch bei dieser Ansicht der subjektive Unterschied der wahren und falschen Vorstellungen — gleichsam in Form innerer unterscheidender Lokalzeichen der Vorstellungen — für das Bewusstsein seine Gültigkeit behält. Für den Anhänger des solipsistischen Idealismus wenigstens, welcher die Subjektivität alles Seins erkannt hat, kann er nicht bestehen bleiben. Das Wissen um diese Subjektivität müsste die Illusion, dass es Wahrheitsunterschiede der Erkenntnis gebe, vernichten. Der solipsistische Idealist müsste sich sagen, dass wenn er glaubt, dass die eine Vorstellung objektiver ist, als die andere, er Falsches glaubt — weil ja eben Alles nur subjektiv ist. Muss sich auf dem Standpunkt dieses Idealismus die Welt den Titel „Erscheinung“ verbitten, so muss sich auch die Illusion den Titel „Illusion“ verbitten, der nur unter Anerkennung einer objektiven Realität zulässig ist. Voltaire meinte, wenn es keinen Gott gäbe, so müsste man um der praktischen Wichtigkeit des Gottesglaubens willen einen erfinden. Ähnlich könnte man hier sagen: wenn es keine objektive Wirklichkeit gäbe, so müsste man eine erfinden, um den Unterschied zwischen Schein und Wahrheit machen zu können. Der Philosoph müsste sich erst einbilden, dass es eine objektive Realität giebt, um seine Vorstellungen als wahr oder falsch bezeichnen zu können. Oder vielmehr: der Widerspruch, welcher sich ihm aus der Leugnung der ersteren und seinen Annahmen über Wahr und Falsch ergeben würde, müsste ihn veranlassen, die Wahrheit des Gedankens, dass es ein objektiveres Sein giebt, anzuerkennen.

Aus dem Umstande, dass ohne die Annahme einer objektiven Welt der Unterschied von Schein und Wahrheit, den doch ausser etwa dem absoluten Skeptiker niemand wird aufgeben wollen, unmöglich werden würde, liesse sich ein Beweis für die Existenz der Aussenwelt gewinnen. Ich werde in anderer Form später auf diesen Punkt zurückkommen; hier kommt es mir nur auf die Thatsache an, dass die objektive Welt zur Möglichkeit eines

Unterschiedes zwischen Wahrheit und Schein unentbehrlich ist, dass die Leugnung derselben dieser Unterscheidung allen verständlichen Sinn raubt.

Dasselbe gilt nun aber auch von der Ansicht, welche zwar die Existenz eines Dinges an sich nicht ableugnet, zugleich aber eine Erkenntnis desselben für unmöglich hält. Bleibt die Erkenntnis, als Erkenntnis, stets jenseits des Dinges, ist sie, weil sie nicht aus sich heraus und in die Dinge hinein kann, von ihnen *toto genere* verschieden, so ist eben alle Erkenntnis falsch und die grössere Nähe oder Ferne zum Objekt, in die wir sie nach unseren Ideen von Wahr und Falsch bringen, verliert jede Berechtigung. Mehr wie falsch kann doch eine Erkenntnis nicht sein; der erkenntnistheoretische Unterschied wird illusorisch. Wirklich ist das, was uns jedesmal im Bewusstsein erscheint, ob es nun regelmässig oder unregelmässig, verständlich oder widersprechend sei. Wenn jemand behauptet, dass die Fata Morgana die ich jetzt erblicke, das wahre (ob zwar auch subjektive) Sein, die Summe aller früherer Erfahrungen aber ein grosser zusammenhängender subjektiver Irrtum sei, so wäre das wenigstens nicht falscher, als die entgegengesetzte Behauptung. Auch die Vernunft, welche aus Vernunftsgründen das eine für falsch, das andere für wahr erklärt, könnte auf letztere sich nicht berufen, ohne ein von der Verstellung unabhängiges objektives Sein anzuerkennen. Vollends der Skeptiker, der die objektive Gültigkeit auch der evidentesten Erkenntnis bezweifelt, kann sich in keinem Falle auf die Vernunft berufen. Auch das Urteil der Vernunft ist ja subjektiv und verbürgt nichts über sich hinaus; es könnte also weder die Ungültigkeit des „Scheines“ noch die Gültigkeit der „Erscheinung“ konstatieren; auch es selbst würde, kaum aufgestellt, von dem uferlosen Strome hinweggespült werden, auf dem diese Ansicht rettungslos dem bodenlosen Abgrund des unbedingten Skeptizismus entgegen treibt. Ja, nach den eigenen Prinzipien des Standpunktes wäre auch der Gedanke, dass es einen Unterschied zwischen Wahr und Falsch gebe, unsicher und um nichts wahrer als der andere, der einen solchen Unterschied leugnet und alles für Schein erklärt. Der idealistische Skeptiker müsste daher entweder auch den Unterschied zwischen diesen beiden Gedanken und somit auch den zwischen Wahr und Falsch überhaupt leugnen und seinen Standpunkt zu einer *instabilis*

tellus innabilis unda[1] machen, oder durch Anerkennung dieses Unterschiedes anerkennen, dass auch er eine Erkenntnis, die über sich hinaus gültig ist, wenigstens anerkennt. Dann aber ist auch sein Standpunkt nicht frei vom „metaphysischen Vorurteil.“

4. Die Behauptung, dass die Erkenntnis, als Erkenntnis stets in sich bleibend, nie das Sein erreiche, setzt das Sein voraus, schreibt also dem Gedanken, dass es ein Sein jenseits der Vorstellung gebe, Gültigkeit zu. Das aber ist eine Inkonsequenz. Nach den Prinzipien des Standpunktes müsste auch dieser Gedanke, da er ja nicht das Sein, das er denkt, ist, unsicher sein. Die Unsicherheit dieses Gedankens würde aber den ganzen Standpunkt, der ja auf ihm beruht, unsicher machen: der idealistische Skeptizismus wäre selbst ein unsicherer Gedanke. Die Unsicherheit des Gedankens, dass ein Sein ist, setzte aber, da sie aus den Prinzipien des Standpunktes folgt, wieder ein Sein oder den Gedanken eines Seins voraus: und so würde sich der Zirkel fort und fort erneuern. Der Standpunkt setzt zu seiner eigenen Möglichkeit ein Sein voraus, das wiederum nach ihm kein Sein ist, das er selbst aufhebt. Das Sein verwandelt sich immer wieder in ein gedachtes Sein, das zu seiner eigenen Möglichkeit wieder ein Sein voraussetzt, das sich aber sofort wieder in ein gedachtes auflöst. Den Zirkel nun für notwendig zu halten, womit sich Fichte schliesslich half, geht aber doch nicht an. Dass er notwendig sei, würde zudem wieder eine Erkenntnis sein, die einzige, der wir inkonsequenterweise objektive Gültigkeit zuschrieben, und diese einzige objektiv gültige Erkenntnis würde die sein, dass die Wirklichkeit in sich widersprechend ist. Sagen wir nun aber: der Gedanke eines von der Vorstellung unabhängigen Seins ist falsch, so erklären wir damit den entgegengesetzten Gedanken, dass es kein von der Vorstellung unabhängiges Sein gebe, für richtig. Wenn es nun aber kein von der Vorstellung unabhängiges Sein giebt, so fällt auch der Grund fort, weshalb die Erkenntnis unsicher ist. Also würde auch der Gedanke, dass es ein objektives Sein gebe, wenn er sonst notwendig ist, richtig sein. Ist er aber richtig, giebt es ein Sein, so wird er unsicher, seine Richtigkeit ist es, die

[1] Vgl. Kr. d. r. V. Kehrb. 557. Erdm. 499.

ihn unsicher macht. Diesen Ungeheuerlichkeiten zu entgehen, bleibt uns nichts anderes übrig, als jedem wahren Gedanken auch objektive Gültigkeit zuzugestehen, sowohl dem, welcher sich auf das Dass, als auch dem, welcher sich auf das Was des objektiven Seins bezieht. Erst wenn diese Voraussetzung gemacht ist, hört man auf, sich um seinen eigenen Zopf zu drehen, erst dann kann man die Frage: ob es ein Sein ausserhalb des Bewusstseins giebt, überhaupt zu beantworten unternehmen. Wie nun im Übrigen die Antwort auf diese Frage lauten möge: in keinem Falle kann sie in der Behauptung bestehen, dass alles Sein nur vorgestelltes Sein sei. Das Sein des Bewusstsein selbst, mag es nun das allgemeine oder mein Bewusstsein sein, würde nicht wieder nur in seiner Vorstellung sein. Mindestens die Vorstellung: Ich bin, würde die Vorstellung eines objektiven Seins sein, welches nicht nur in dieser Vorstellung besteht.

Mit der Annahme eines Seins gesteht auch der skeptische Idealist, obwohl inkonsequenterweise, das „metaphysische Vorurteil", die objektive Gültigkeit des Gedankens zu, und muss sie zugestehen, weil die Möglichkeit seines Standpunktes ebenso sehr auf ihr beruht, als er durch sie aufgehoben wird.

Schlussbemerkung.

An diese Auseinandersetzung über den (skeptischen) Idealismus schliesst sich in dem grösseren Werke, von dem die vorstehende Abhandlung einen Teil bildet, eine Erörterung über den Subjektivismus, d. h. den Standpunkt an, welcher zwar die Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt nicht absolut bezweifelt, aber zweifelnd fragt, ob wir denn je gewiss sein können, dass unsere (menschliche) subjektiv bedingte Erkenntnis auch die wahre sei. Eine Kritik des Phänomenalismus (die räumlich-zeitliche Welt nur Erscheinung) bildet den Beschluss des ersten Abschnittes des ersten Hauptteiles (Metaphysik und Erkenntnistheorie) des I. Bandes.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

